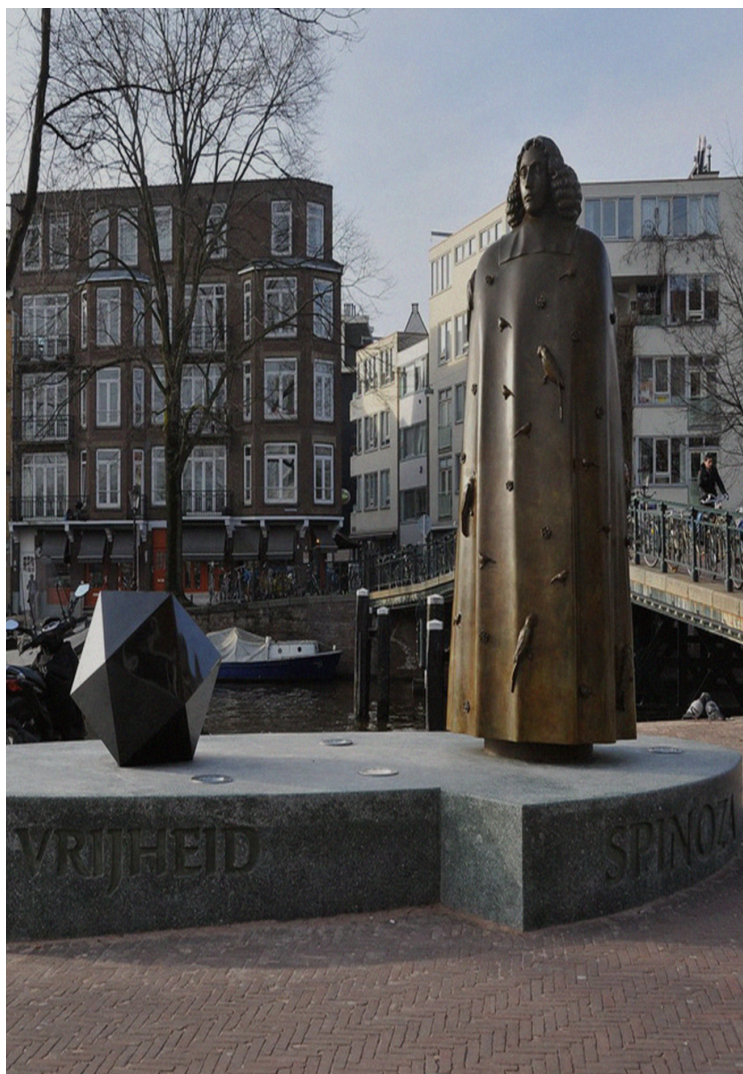


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolás Dings.

A INSTITUIÇÃO DO ESTADO OU AS DUAS FACES DA MULTIDÃO A PARTIR DE HOBBS E ESPINOSA

Paula Bettani M. de Jesus

Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

paulabettani@yahoo.com.br

RESUMO: O presente artigo, tem como objetivo apresentar a maneira pela qual Hobbes e Espinosa entendem a multidão, elucidando, a partir disso o papel que conferem a ela na instituição do Estado. Parte-se do pressuposto de que tanto num pensador quanto no outro, a multidão tem um papel central no que diz respeito à instituição do estado civil, de maneira que, por vias distintas, tal instituição somente pode ser pensada a partir dela. Como se observa, os dois filósofos têm maneiras totalmente díspares de conceber a multidão – enquanto em um ela necessariamente precisa ser unificada por meio da representação, no outro, o sujeito político instituinte é justamente a multidão tomada em sua pluralidade –, do que se segue que somos colocados diante de duas concepções distintas de Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Estado, multidão, política, instituição, Hobbes, Espinosa

Ao discorrermos sobre a questão dos fundamentos da política ou, em outras palavras, sobre as condições de instituição do estado civil, nos deparamos com duas posições de pensamento igualmente importantes, porém, fundamentalmente distintas, a saber, aquela defendida por Hobbes, e a de Espinosa. É certo que os dois pensadores partem de um ponto comum, na medida em que não pensam a política desvinculada da dimensão afetiva e passional que a envolve,¹ como, inclusive, fizera Maquiavel. No entanto, os desdobramentos que se seguem desse ponto de convergência – e que por sinal abre o tratado político dos dois filósofos – são completamente distintos.² Assim, a título de exemplo podemos salientar que: enquanto Hobbes estabelece a necessidade do contrato, Espinosa o nega demonstrando a sua falta de sentido. E da mesma maneira, enquanto Hobbes pensa a representação como condição de conferir unidade à multidão, instituindo, a partir disso, o Estado, Espinosa não reconhece a figura do representante, assumindo o caráter plural da multidão e, conferindo a ela, em sua pluralidade, o estatuto de sujeito político. Ademais, podemos ainda mencionar que, enquanto o pensador inglês concebe o Estado como algo artificial, o autor da *Ética* defende a sua naturalidade.

Não são poucos, portanto, os pontos de divergência entre os dois pensadores, o que nos interessa, contudo, é que tanto em um, quanto no outro, a multidão parece estar no centro da discussão sobre o Estado. Hi-

1 No primeiro parágrafo do *Tratado político*, Espinosa chama a atenção para essa questão ao afirmar que pensar a política desconsiderando os afetos humanos é torná-la utópica e quimérica, portanto, sem eficiência.

2 Tanto Hobbes, quanto Espinosa, começam seus tratados políticos (*Leviatã* e *Tratado político*) não pelo Estado, mas pela natureza humana, mais especificamente, pela questão das paixões. Sendo que essa exposição é anterior aquela, porque, conforme defendem, não se pode entender o que é o Estado, sem antes entender o que é o homem, um ser, por natureza, afetivo.

pótese que se sustenta quando recorremos às definições de Estado apresentadas no *Leviatã* e no *Tratado político*.³ Isto que nos permite concluir que é a partir da multidão, sob diferentes perspectivas, que tanto Hobbes quanto Espinosa pensam a instituição do estado civil. Dito de outro modo, isso implica reconhecer que é a partir da maneira como entendem a multidão e do papel que conferem a ela que admitem a necessidade ou não da renúncia de direitos, do contrato, da representação etc. Diante dessas considerações, nosso intuito é delinear os desdobramentos que se seguem disso que denominamos duas faces da multidão – considerando que Hobbes e Espinosa têm maneiras distintas de pensá-la –, observando como eles compreendem o Estado a partir dela.

HOBBS

Embora afirmemos que Hobbes pensa a instituição do Estado a partir da multidão, chamamos a atenção quanto ao uso dessa afirmação, posto que, como se sabe, Hobbes é um dos maiores críticos da noção de multidão, assunto sobre o qual o *De cive* e o *Leviatã* não deixam dúvidas. Na verdade, o pensador inglês não é o único que, em matéria de política, é avesso à multidão. Até o século XVII, muitos eram aqueles que partilhavam dessa aversão. O que se deve ao fato de tradicionalmente a multidão haver sido concebida como uma multiplicidade discordante, desordenada, inconstante, sinônimo de plebe e vulgo, portanto selvagem e desorganizada,⁴ guiada pelas paixões e pela individualidade e, dessa maneira, algo a

3 Cf. *Leviatã* cap. XVII e *Tratado político* cap. II § 17.

4 A respeito dessas denominações podemos conferir o que dizem Cícero, Tácito, Tito Lívio, Justo Lívio...

partir do qual não se poderia pensar a ordem civil. Maquiavel é o primeiro que, escapando a essas denominações tradicionais, pensa a multidão sob a perspectiva de um sujeito de ação⁵ e, após ele, Espinosa.

Neste sentido, quando nos referimos a Hobbes e à instituição do Estado a partir a multidão, consideramos que não se trata da multidão múltipla, por toda “negatividade” que está envolvida nela, mas de uma multidão una. Posto que, tal como concebe Hobbes, somente a partir da unidade é que se torna possível estabelecer a ordem, a segurança e a paz, isto é, o estado civil. Pensar a relação entre a multidão e o Estado é, portanto, compreender como essa unidade se instaura ou, dito de outra maneira, pontuar como, de uma multiplicidade natural conflituosa, passamos a uma unidade política artificial e pacífica. O que não pode ser entendido senão sob a mediação das noções de representação e autorização.

O capítulo xvii do *Leviatã*, define o Estado como: “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída [...] de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum*” (HOBBES, 1979, p. 106. Itálicos do autor). Definição que parece deixar clara a ideia de que é através da multidão que o Estado se institui, mas, se assim é, Hobbes precisa responder a uma questão: como isso é possível se, como sabemos pelo *De cive*, e com mais destaque pelo *Leviatã*,⁶ a multidão é informe, caracteriza-

5 Sobre isso conferir os capítulos 57 e 58 do *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

6 Há no entanto, uma distinção na maneira pela qual o *De cive* e o *Leviatã* apresentam a multidão. No *De cive* notamos que Hobbes apresenta a multidão sob duas perspectivas, ora como informe, ora como organizada. No *Leviatã*, por sua vez, a multidão é contraposta a noção de povo, dessa maneira, a multidão é sempre informe, enquanto o povo é que é organizado.

da por uma multiplicidade desunida, a qual não se pode atribuir qualquer ação ou direito? Essa possibilidade está fundamentada em uma teoria da representação, da qual Hobbes é um dos maiores expoentes.

Ressaltamos, inclusive, que a teoria da representação é um dos pontos distintivos na maneira pela qual a unidade da pessoa civil é compreendida no *Leviatã* e no *Elementos da Lei e De cive*. Em suas primeiras obras, Hobbes mostra que a unidade da multidão numa pessoa civil se estabelece através da substituição das múltiplas vontades dos membros da multidão por uma só vontade, a vontade do soberano. Enquanto é no *Leviatã* que vemos, pela primeira vez, intervir o elemento representativo como aquilo que confere unidade à multidão. O que permitirá a Hobbes defender, diferentemente do que fora estabelecido no *De cive* e *Elementos*, que a vontade do soberano não é uma vontade que substitui e se impõe a vontade da multidão, mas que, ao contrário, coincide com ela. Do que se depreende que é a partir do *Leviatã* que a noção de representação ganha relevância no pensamento político hobbesiano.

Hanna Pitkin ressalta a importância assumida por esse conceito. Segundo a comentadora, embora o pensador inglês seja mais frequentemente reconhecido por sua teoria do contrato, não devemos negar que ele é também um teórico da representação. Tanto assim que o papel da representação é invocado justamente num dos momentos mais expressivos do pensamento hobbesiano: a celebração contratual. Neste sentido, como mostra PITKIN (1985, p. 30), o contrato – no qual se acorda a renúncia do direito natural – não é o único instrumento ao qual Hobbes recorre para “retirar” os homens da condição de guerra de todos contra todos na qual vivem em estado de natureza, mas também à noção de representação. Quando mostra a necessidade de que, em comum acordo os indivíduos autorizem um para representá-los todos. Dessa maneira:

Diz-se que um Estado foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito* de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*) [...] deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões (HOBBS, 1979, p. 107. Itálicos do autor).

Essa passagem retirada do *Leviatã* reafirma o vínculo entre Estado e multidão, o qual fora explicitado com a definição de Estado. Ademais, retoma as noções de pessoa e autorização, que são chave nessa discussão, posto que juntamente com o conceito de representação permitem compreender não apenas como esse vínculo multidão/Estado se estabelece, como também sob quais condições.

Pois bem, levando em consideração que para Hobbes a multidão é informe, isto é, que “*naturalmente* não é uma, mas muitos” (HOBBS, 1979, p. 98. Itálico nosso⁷), precisamos compreender os mecanismos através dos quais ela se converte em unidade, engendrando o Estado, uma pessoa civil única. Para tanto, o ponto de partida é a própria noção de pessoa, apresentada por Hobbes no capítulo xvi do *Leviatã*. E o que primeiro se destaca é que, a partir de então, as noções de pessoa e representação tornar-se-ão inseparáveis. Inseparabilidade que se torna mais evidente quando do uso da terminologia teatral, empregada e esclarecida por Hobbes neste mesmo capítulo.⁸ Diz-se que a pessoa é o mesmo que o ator. Ora, o que um ator

7 Destacamos a palavra “naturalmente” porque ela nos indica que, sendo a multidão naturalmente múltipla, a sua unidade só pode ser entendida como artificial.

8 Hobbes esclarece que: “a palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos usavam *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra

faz em cena senão *representar* uma outra pessoa, coisa, objeto etc.? Uma pessoa é, dessa maneira, aquele que representa, ou a si mesmo, ou a outro. No primeiro caso, trata-se de uma pessoa natural, no segundo, artificial. Nosso interesse particular é pela ideia de pessoa artificial, uma vez que é nessa classe de pessoas que Hobbes inclui o Estado. Com relação à pessoa artificial, como ela pode personificar outra pessoa de tal maneira que suas palavras e ações sejam atribuídas não a ela, mas aquela pessoa que está sendo representada? Isto é, o que confere legitimidade a essas ações?

A resposta a tais questões ainda vem acompanhada da terminologia teatral envolvida pela noção de pessoa, o que, no fim das contas, nos permitirá entender o Estado em Hobbes, como um teatro real, para seguir a denominação empregada por ZARKA (1985). Assim, se há algo representado, há na mesma medida um representante, sendo que ao representante denomina-se ator, e ao representado, autor. A afirmação contrária, no entanto, não nos parece possível, pois do fato de haver um representante não implica que haja algo legitimamente representado. Pois o que confere legitimidade a uma representação, isto é o que explica o fato de um indivíduo ser o responsável, ou o portador de determinada ação, ainda que, de fato, não tenha sido exatamente ele a executá-la, é a autorização conferida para tal. Sem a autorização do autor, nenhuma representação é legítima. Dessa maneira, “an action can be validly attributed to one person on the basis of its performance by a representative if and only if the representative has in some way been duly authorised”⁹ (SKINNER, 2002, p. 183). Abrimos

foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como no teatro” (HOBBS, 1979, p. 96. Itálicos do autor).

9 “Uma ação pode ser validamente atribuída a uma pessoa com base no seu desempenho por um representante, se e somente se o representante tiver de alguma forma sido devidamente autorizado” (Tradução nossa).

aqui um parêntese para dizer que essa questão da autorização é importante porque, em última instância, é ela que permite compreender que a transferência do direito não equivale a uma alienação total do direito. Ora, se um ator age de maneira legítima, age com a autorização daquele que ele representa, age, portanto, por um direito que o autor lhe concedeu e que, conseqüentemente, ainda reconhece como seu. Com isso resolve-se o possível impasse entre as ideias de transferência do direito e a existência de direitos inalienáveis.¹⁰ Enfim, aquele que concede a outro autoridade para representá-lo, isto é, para agir em seu nome, é o autor dessa ação. E como tal é ele quem deve assumir a responsabilidade e as conseqüências decorrentes dela e de quaisquer ações empreendidas por seu representante, o ator, desde que este tenha sido devidamente autorizado.

Essas considerações e, sobretudo as noções de representação e autorização, são importantes para se pensar o estado civil e o papel representativo assumido pelo soberano, porque agir por autoridade é o mesmo que agir pelo direito de outro. Destarte, quando um autor concede a outra pessoa, seja ela natural ou artificial, autoridade para agir em seu nome, ele não faz mais que transferir para essa pessoa o seu “direito de praticar qualquer ação” (HOBBS, 1979, p. 96). Não é isso que vemos ocorrer com o contrato?

Como dissemos, Hobbes classifica a pessoa como natural e/ou artificial, encerrando o Estado nessa segunda classe. No entanto, uma terceira denominação, apresentada por Skinner, nos soa bastante interessante e adequada. No capítulo 6 do livro *Visions of politics: Hobbes and the civil Science* (2002), ao se referir à figura do Estado hobbesiano, o comentador recorre à noção de “purely artificial person”. Para explicar essa noção retomemos

10 Sobre isso conferir: ZARKA, 1985, p. 304-305. E CHAUI, 2003, p. 289-314.

o conceito de pessoa. Sabemos que uma pessoa natural é aquela que representa a si, tanto em suas palavras, quanto em suas ações, enquanto uma pessoa artificial, por sua vez, é aquela que representa as palavras e ações de outro. Em linhas gerais isso significa que uma pessoa natural pode se tornar artificial na exata medida em que autoriza outro a agir em seu nome. Ora, há, não obstante, aquelas pessoas que são artificiais e não são naturais, isto é, pessoas que embora possam ser representadas, não podem autorizar representação. É a esse tipo de pessoa que Skinner denomina como pessoa puramente artificial, distinguindo-a daquelas pessoas que se tornam artificiais voluntariamente – o caso da multidão –, isto é, que por um ato de vontade autorizam que outro as represente, e é essa a denominação que dá ao Estado hobbesiano.

O que é relevante para Hobbes, e que está presente nessa denominação empregada por Skinner, é justamente o fato de que, embora essas pessoas puramente artificiais – categoria na qual estão compreendidos não apenas alguns seres humanos, como também objetos e, inclusive invenções da imaginação – não sejam autores, isto é, não possam autorizar que outro as represente, podem, ainda assim, ser representadas. O que se torna possível porque, por meio de um contrato, de alguma figura em posição de autoridade, domínio, propriedade ou direito legal, podem ter uma outra pessoa autorizada a agir em seu nome, e a partir disso, ter uma ação atribuída a elas. Como ocorre, por exemplo, no caso dos loucos. Através da noção de ação atribuída podemos compreender em que medida o Estado, mesmo sendo uma pessoa puramente artificial, pode ser reconhecido como a sede do poder e o titular da soberania. No momento em que, pelo contrato, se estabelece o soberano como o representante do Estado, todos os atos e decisões do soberano, passam a ser ações do próprio Estado. Dessa maneira é o Estado quem impõe as leis, a guerra e a paz etc. Seguindo essa linha de raciocínio, Skinner esclarece que:

While it is possible for such artificial persons to speak and act, it is possible for them to do so *only* if their words and actions can validly be attributed to them on the basis of their performance by some other person or collectivity licensed to act in their name¹¹ (SKINNER, 2002, p. 192. *Itálico do autor*).

Disso concluímos que atuam em conjunto as noções de contrato, autorização e representação. Noções sem as quais, e se desvinculadas, o Estado hobbesiano e seu estatuto não podem ser compreendidos.

Com esses apontamentos, apresentamos os principais elementos através dos quais pode ser compreendida a maneira pela qual Hobbes pensa o Estado, e os papéis que serão atribuídos à multidão e ao soberano. Considerando o que foi dito e o panorama teatral oferecido pelo filósofo, podemos, então, afirmar que a multidão somente dá origem ao Estado na medida em que se transforma em uma pessoa artificial, isto é, na medida em que por um ato voluntário autoriza que outro a represente, tornando-se, dessa maneira, uma, pois, como mostra Hobbes, o que confere unidade a uma pessoa não é a unidade do representado, mas a unidade do representante.¹² Reconhecendo-se através disso que somente no estado civil podemos tratar de uma unidade da multidão posto que, no estado de natureza, cada um age por seus desejos e vontades particulares. Assunto sobre o qual o *De cive* é claro, quando afirma que: “numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única [...] continua valendo aquele mesmo es-

11 “Embora seja possível para essas pessoas artificiais falar e agir, é possível a elas fazer isso apenas se suas palavras e ações puderem ser validamente atribuídas a elas com base no seu desempenho por alguma outra pessoa ou coletividade licenciada para agir em seu nome” (Tradução nossa).

12 Representação e unidade estão, dessa maneira, em estreita relação, o que é claro em Hobbes, quando afirma que: “uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada” (HOBBS, 1979, p. 98. *Itálico do autor*).

tado de natureza, no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*” (HOBBS, 2002, p. 102). O que quer dizer que antes da unidade da multidão numa pessoa civil ela é sempre informe.

Fazendo uso da terminologia teatral empregada por Hobbes, ZARKA (1985, p. 299) apresenta uma metáfora bem ilustrativa a esse respeito. O que se percebe é que no estado de natureza temos o teatro de uma multidão de peças discordantes, por isso a desordem e a condição de guerra. De modo que a instituição do Estado tem por função possibilitar um espetáculo que siga um texto único e ordenado, onde cada um tem seu papel, e um mesmo diretor ao qual se deve obedecer para o bom andamento do espetáculo.

Há unidade da multidão na figura de um representante comum, quando os membros da multidão se acordam, transferindo voluntariamente sua força e poder a um homem (na monarquia), ou a uma assembleia de homens (na aristocracia e na democracia). A essa união da multidão em uma só pessoa dá-se o nome de Estado, e a pessoa a qual ela confere autoridade para agir em seu nome, quando toma a decisão de ser representada, denomina-se soberano. Em outras palavras, o Estado é a *pessoa trazida à existência* a partir dessa união da multidão, doravante, povo, enquanto o soberano é a *pessoa nomeada* para representá-la. Assim se compreende que o soberano é o representante do Estado (multidão unificada), e não da multidão em si mesma, isto é, enquanto algo informe. A partir disso podemos retornar à definição de Estado, compreendendo porque Hobbes o define como “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros foi instituída [...]*” (HOBBS, 1979, p. 106).

Por fim indagamos: como pensar a relação Estado/multidão em Hobbes? Sob o signo da representação. Considerando que a multidão é

informe, desordenada e portanto inapta para governar, a instituição do Estado e a ordem civil somente podem ser pensadas se se estabelece uma unidade, a qual, por sua vez, somente é possível pelo viés da figura do representante. É a unidade representativa, que transforma a multiplicidade natural em uma pessoa una, artificial e ordenada. É essa mesma unidade que converte a multidão em povo e dá início a vida civil. Em outras palavras podemos afirmar que, embora o Estado hobbesiano se institua através da multidão, não se institui pela multiplicidade, mas pela unidade engendrada no momento do contrato com a autorização representativa.

ESPINOSA

Como dissemos no tópico anterior, o conceito de multidão nunca foi muito bem recebido pelo pensamento político. Mesmo em Espinosa, que é talvez, o maior exemplo de resgate e reintrodução da multidão na esfera política, notamos que não foi sempre dessa maneira. O que é evidente pela discrepância no tratamento da multidão entre sua primeira obra política, o *Tratado teológico-político*, e sua última obra, o *Tratado político*. Ao que se percebe, a abordagem empreendida no TP é totalmente diversa daquela de algumas cartas e do TTP. No caso desta obra, por exemplo, a multidão é pensada como sinônimo de plebe e vulgo, noções tradicionalmente vinculadas à desordem, impotência e, em certo sentido, submissão. Sendo ainda adjetivada como feroz, supersticiosa etc. Tratamento que, como podemos conferir, é bem distinto no TP, no qual ela (a multidão) adquire um caráter ativo, tornando-se o sujeito a partir do qual o Estado é definido. A que se deve essa mudança de perspectiva? Sem dúvidas, a elaboração da Ética entre uma obra e outra.

A Ética não é um tratado de política, na verdade, muito pouco diz

a esse respeito. Somente na quarta parte é que se encontra uma pequena abordagem acerca dos estados de natureza e civil.¹³ No entanto, apesar de não apresentar uma discussão política explícita e demorada, expõe nas partes I, II e III, através da ontologia, da física e da ciência das paixões, de maneira bastante sistematizada, aquelas noções que fundamentam o pensamento político do TP. Dessa maneira, conforme julgamos, é somente através das bases erigidas pelas três primeiras partes da Ética que podemos compreender como se institui o estado civil, o que é a multidão, e qual o seu papel nessa instituição. Do que se segue, por conseguinte, que nesta abordagem não trataremos da multidão sob a perspectiva do TTP, mas sob a perspectiva do TP e da Ética. Com relação a esta obra, consideramos que, antes de desembocar na política, a noção de multidão tem dois antecedentes importantes.

De um lado observamos sua antecedência na ontologia. Do que afirmamos que a noção de multidão, na medida em que envolve as ideias de multiplicidade e pluralidade, está vinculada ao próprio conceito de Deus. Isso porque, ainda que da perspectiva espinosana não possamos tratar de diversas substâncias,¹⁴ podemos, no entanto, tratar de uma substância diversa, isto é, de uma substância (Deus) que consta de *infinitos* atributos, que se exprimem em infinitos modos.¹⁵ Ora, o que são infinitos atributos, senão uma multiplicidade indeterminada de atributos? Ademais, a ontologia nos oferece um conceito-chave para a política, e sobre o qual discorreremos em outro momento, a saber, a noção de potência.

13 Mais precisamente no escólio 2 da proposição 37.

14 Por EI P5 sabemos que “não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias” e por EI P14 que “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”.

15 Cf. EI Def.6, EI P11, EII P1, EII P2.

Outra referência importante encontramos na física, em que a noção de multidão pode ser pensada a partir daquilo que Espinosa diz do corpo humano, de coisa singular e indivíduo. O postulado sobre o corpo humano, por exemplo, enfatiza que este se compõe “de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (ESPINOSA, EII PI3 Post. I, p. 105). E um indivíduo, por sua vez, não é apresentado senão como uma união de corpos – simples ou compostos – que se relacionam entre si compondo um único corpo. Entendimento a partir do qual podemos defender que, assim como o corpo humano é composto por uma multiplicidade de indivíduos, assim também o corpo político.¹⁶ Com base nessas questões, é possível dizer, seguindo Negri, que: “quand nous prêtons attention aux corps, nous réalisons que nous ne sommes pas simplement confrontés à une multitude de corps, mais que toute corps est une multitude” (NEGRI, 2002, p. 42).¹⁷ E afirmar, como Negri, que todo corpo é uma multidão, é abrir as portas para reconhecer o corpo político numa perspectiva outra que aquela da unidade defendida por Hobbes.

Considerando que os homens agem mais movidos pelas paixões que pela razão, Espinosa, à semelhança de Hobbes, considera que a não sociabilidade estaria mais de acordo com o homem do que a sociabilidade,¹⁸

16 O TP apresenta uma série de exemplos que nos permitem estabelecer analogia entre o corpo humano e o corpo político ou, como diz Bove (1996) entre o corpo individual e o corpo coletivo. Analogia que é clara, por exemplo, quando Espinosa diz que: “ao estado, tal como ao corpo humano, todos os dias se agrega alguma coisa [...]” (ESPINOSA, TP X §I, p. 127).

17 “Quando prestamos atenção nos corpos, não apenas percebemos apenas que não apenas estamos diante de uma multiplicidade de corpos, mas que todos os corpos são uma multidão” (Tradução nossa).

18 A esse respeito podemos conferir o parágrafo 2 do capítulo 1 do *De cive*, e o parágrafo 5 do capítulo I do *Tratado político*.

apesar disso, no entanto, sabemos que ambos os pensadores mostram que os homens se unem uns aos outros instituindo a vida política. No caso de Hobbes, essa instituição se estabelece pela mediação das teorias do contrato e da representação, portanto, numa perspectiva artificial. Mas como se dá em Espinosa?

Com relação ao pensador holandês, por uma exigência e coerência internas ao seu sistema reconhece-se que essa união é, e só pode ser, natural. E um dos pontos fundamentais para se compreender essa união está justamente na estreita relação entre a política e a ontologia. Como podemos observar, a maneira pela qual certos conceitos são transpostos de um domínio para o outro – do ontológico para o político – é o que permite a Espinosa explicar a gênese da vida civil escapando à teoria contratualista de Hobbes. Fazendo uso da noção de potência, um conceito originalmente ontológico – como se observa no *De Deo*, primeira parte da *Ética* – Espinosa mostra a falta de sentido das noções de contrato e representação. Defendendo que o estado civil se define, como o estado natural, pela potência do indivíduo, o que quer dizer que não é pensado a partir de nenhum artifício externo, mas de uma força interna a ele, em outras palavras, é pensado a partir da sua própria essência. Assim é a noção de potência que permitirá ao filósofo defender que o estado civil não se caracteriza pela ruptura com o estado de natureza, mas que, contrariamente, surge como sua continuação, a qual se dá pelo estabelecimento de uma potência comum: a potência da multidão.

Se quisermos apontar uma diferença primordial entre o estado de natureza e o estado civil, ela está em que o estado de natureza é um estado pré-político, isto é, anterior à sociedade, às leis, ao poder comum etc. É nele, portanto, que encontramos a manifestação mais concreta da natureza humana. Neste estado os homens são guiados pela individualidade, por

suas paixões e desejos particulares, cada um é senhor de si e fazedor de suas próprias leis. E o princípio que rege essas leis é o direito natural, em linhas gerais, o princípio de conservação, princípio mais íntimo e congênito do homem. Ponto sobre o qual Espinosa e Hobbes estão de acordo. Pelo direito natural, afirma Hobbes, o homem tem total liberdade para fazer tudo quanto julgue necessário e útil à sua conservação, do que se segue que é no estado de natureza que o direito natural se realiza. A consequência desse estado, no entanto, é a guerra de todos contra todos, daí Hobbes defender a necessidade do contrato e da representação soberana, isto é, da instituição do estado civil, como condição de segurança e paz.

Espinosa, assim como o pensador inglês, considera que no estado de natureza predomina o jogo afetivo, mas as conclusões as quais chega são bem distintas. Em dissonância com Hobbes, por exemplo, demonstra que direito natural e lei natural (*jus* e *lex*) não se opõem, posto que tanto uma quanto a outra são determinação da potência do indivíduo ou, em outras palavras, expressão das leis da natureza, que são as próprias leis divinas.

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza [...]. Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência (ESPINOSA, EIV P4 Dem., p. 273).

Consequência dessa afirmação é aquela segundo a qual tudo o que um indivíduo faz seguindo as leis de sua natureza, o faz por direito, o qual, por sua vez, se estende até onde se estender a sua potência. Em outras formulações, o indivíduo tem direito a tudo o que está em seu poder, pois, uma vez que o único limite encontrado pelo direito é a potência, enquanto houver potência haverá direito.

O direito natural, como dissemos, é princípio de conservação, em termos espinosanos, é *conatus*, esforço de perseveração na existência. Quando pensamos no estado de natureza e suas condições, temos de levar em consideração que esse esforço é individual e, uma vez que todos têm direito a tudo, ninguém tem direito a nada, pois o direito se anula. Dessa maneira, a consequência de ter cada um lutando por si e por sua conservação particular é que o estado de natureza encaminha quase que necessariamente ao fim da existência, à morte. Como aponta Chaui (2003), o estado de natureza impossibilita o esforço de conservação que é próprio da essência humana, tornando-se, assim, um empecilho à realização do direito natural.

Se o *conatus* é a essência do homem, aquilo pelo qual ele se esforça ininterruptamente por permanecer na existência, a passagem do estado de natureza para o estado civil é uma determinação do próprio *conatus* do indivíduo. O que quer dizer que o direito de natureza, contrariamente ao que supunha Hobbes, somente se realiza no estado civil – sobretudo no mais perfeito dos regimes, a democracia. Em outras palavras podemos afirmar que o estado civil é a garantia do exercício do direito natural, isto é, da potência de existir. A esse respeito o TP mostra que:

Qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver [...]. Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. (ESPINOSA, TP II §§3-4, p. 12).

Do que se conclui que a permanência do direito natural no estado civil se deve ao fato de ele ser *conatus* e potência, isto é, expressão da potência da natureza e afirmação da essência e existência do homem. Ao que se segue que o contrato é uma noção vazia de sentido, porque o direito (entenda-se a própria potência e *conatus*) não pode ser transferido, e por isso a impossibilidade de se pensar a instituição do estado civil a partir dele. Se o estado civil não resulta da ruptura com o estado de natureza, temos de compreendê-lo como sua continuação, ou para usar as palavras de Pires Aurélio, devemos entendê-lo como configuração ou modo do estado de natureza, e não como sua negação.¹⁹ Uma vez que um se estabelece como a continuação do outro, o que demarca a distinção entre ambos? Basicamente a noção de potência, ou melhor, a maneira pela qual ela se expressa em um estado e outro. Com efeito, conforme indicado, no estado natural tratamos de potências individuais, enquanto para nos reportar ao estado civil, compreendemo-lo a partir do direito e potência comuns. Nessa medida, é sob essa perspectiva de um novo arranjo da potência que se compreende a passagem do direito natural para o direito civil. E é exatamente nesse momento que somos reportados à noção de multidão e, particularmente, ao aspecto físico por ela envolvido.

Para nos auxiliar na compreensão do que é a multidão e de como ela pode dar origem ao Estado, destaca-se a definição de coisa singular oferecida por Espinosa em III. Por *res singulares* ele entende “aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada”. É a sequência dessa definição, no entanto, que é mais interessante para o nosso propósito de mostrar como a multidão e, junto com ela, o Estado, podem ser compre-

19 Cf. Introdução ao TP, p. XLI.

endidos como um indivíduo – uma união de corpos –, uma coisa singular. Assim lemos que: “se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob esse aspecto, como uma coisa singular” (ESPINOSA, EII Def. 7, p. 81).

Tal definição não carece de explicação, tornando patente em que medida se pode reconhecer a multidão e, por conseguinte, o Estado como uma coisa singular. O que, ademais, permite notar que, diferentemente de Hobbes, Espinosa não contrapõe singularidade e multiplicidade. O Estado aparece, dessa maneira, como o resultado da soma das potências individuais em vistas de um direito comum: o direito da multidão – lembremos que para Hobbes à multidão não se podia atribuir qualquer direito ou ação. Disso se segue que os homens têm mais poder juntos que separados, pois constituem uma potência mais potente (com o perdão da redundância). Dessa maneira, quanto mais os indivíduos se unem por um útil comum, isto é, quanto mais potente for a multidão, tanto maior o direito, pois a potência da multidão é sempre maior e mais forte que as potências individuais.²⁰ O que não quer dizer que no estado civil as potências individuais se anulam; elas são parte constituinte e se identificam com essa potência maior que é a potência da multidão.

Ainda que o conceito de multidão enquanto tal não apareça na *Ética*, mostramos que é possível, a partir dela, reconhecer os antecedentes daquilo que somente no TP vem a ser definido sob o nome de multidão. Dessa maneira, além das partes anteriormente mencionadas, destacamos a importância da parte IV, sobretudo das proposições 18 e 35. Retomando

20 Cf. TP II, §§ 13 e 15, p. 18-19.

o postulado 4 da pequena física,²¹ o escólio da proposição 18 diz que é impossível que o homem não precise de nada exterior para se conservar, posto que é apenas uma parte da natureza, não podendo, enquanto tal, ser concebida sem as outras partes. Reconhecendo que não subsiste sozinho, o homem precisa se unir aquilo que lhe é útil, que partilha com ele propriedades comuns ou, nos termos do escólio mencionado, que está de acordo com sua natureza. Ora, o que é mais comum e, portanto, mais útil ao homem que o próprio homem? Nada outro (EIV P35 Corl.I). Portanto, prossegue a argumentação do escólio, nada é mais vantajoso aos homens, que estarem unidos, compondo como que uma única mente, e um só corpo: o corpo político, indivíduo constituído e determinado pela potência da multidão, a mente desse corpo. Observemos que aqui, diferentemente de Hobbes, Espinosa não está tratando do corpo político como uma multidão representada, e por isso, una. A multidão conserva sua natureza múltipla. Assim, partindo do próprio entendimento do que seja um corpo composto, Espinosa pensa o Estado, o corpo político, como um indivíduo, uma composição de corpos que não pode ser reduzida a uma unidade. Como sintetiza Chaui, Espinosa pode concluir, diferentemente de Hobbes, que “não há pacto, *tampouco representação*, porque os homens constituem um indivíduo coletivo, um corpo e uma mente complexa dotados de todo o poder que seus constituintes lhe conferem” (CHAU, 2003, p. 299. Acréscimo em itálico nosso). O que em linhas gerais quer dizer que o poder político não é de uma unidade, mas desse indivíduo múltiplo, cujo direito natural não é, senão o direito civil.

As potências individuais configuradas em potência da multidão dão origem ao Estado, sendo, portanto, anterior a ele e às formas de gover-

21 Conjunto de demonstrações, lemas, axiomas, e postulados, que se seguem à proposição 13 da parte II da Ética.

no (monarquia, aristocracia e democracia) nas quais se expressa. Destarte, o Estado não é, senão, o “direito que se define pela potência da multidão [...]”. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência de república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz etc” (ESPINOSA, TP II, §17, p. 20). Por conseguinte, pensar o Estado partir do direito natural, da potência e do *conatus* é afirmar, em oposição a Hobbes, que ele não é uma pessoa artificial. Sendo que o poder político é o direito natural comum ou coletivo ou, em outras palavras, o direito natural da multidão. A partir dessa definição do Estado, podemos concluir que Espinosa não desconsidera os diferentes tipos de regimes políticos, tanto assim que no TP se dedica a tratar de cada um deles. O que defende, no entanto, é que, embora cada regime político tenha uma figura governante, não é este aquele que detém a soberania: ela é sempre da multidão. O governante é compreendido como aquele que tem o direito de exercer o governo, aquele que tem a *potestas*. Enquanto o poder de governo propriamente dito, isto é, a potência, a soberania, é detida pela multidão.

Uma vez definido pela potência da multidão, o Estado não é mais pensado sob o signo da unidade representativa do soberano, mas da soberania da própria multidão que o detém. A multidão tem, portanto, um papel ativo no Estado. Nos termos do capítulo III do TP podemos afirmar que:

O direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale sua potência (ESPINOSA, TP III, §2, p. 25-26).

Concluimos dizendo que, pensar a instituição do estado civil no seio da multidão, como faz Espinosa, não é nada outro que reconhecer uma política imanente e eminentemente afetiva,²² que se contrapõe a política transcendente estabelecida através da mediação do contrato, da representação, do soberano, e pensada sob o prisma da unidade, a qual somente pode ser admitida imaginativamente.

22 Cf. TP I, §7, p. 10.

THE INSTITUTION OF THE STATE OR THE TWO FACES OF THE MULTITUDE IN HOBBS AND SPINOZA

ABSTRACT: This article aims to present the way in which Hobbes and Spinoza understand the multitude, thus elucidating the role conferred to it in the institution of the State. We assume that for both thinkers the multitude plays a central role with regard to the institution of the civil state, so that, by different routes, such an institution can only be thought as emerging from it. As noted, the two philosophers have totally different ways of conceiving the multitude – while for one it must necessarily be unified by means of representation, for the other, the instituting political subject is precisely the multitude taken in its plurality – from what follows that we end up facing two different conceptions of State.

KEYWORDS: State, representation, politics, institution, Hobbes, Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: J. Vrin.

CHAUI, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2014). Os conflitos no seio da *multitudo*. In: *Spinoza e as américas vol. 2*. Fortaleza: EDUECE.

ESPINOSA, B. (2008). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2009). *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2008). *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. (1979). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

_____. (2005). *Elementos de derecho natural y político*. Trad. Dalmácio Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2002). *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

NEGRI, A. (2009). Pour une definition ontologique de la multitude. In: *Multitudes*, vol 2, n° 9. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2002-2.htm> >. Acesso em 01/07/2016.

PITKIN, H. (1985). *El concepto de representacion*. Trad. Ricardo Montoro Romero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

SKINNER, Q. (2002). *Visions os politics: Hobbes and the civil science*. New York: Cambridge University Press.

ZARKA, Y. (1985). Personne civile et représentation politique chez Hobbes. In: *Archives de Philosophie*. Paris: Centre Sévres- Facultés jésuites de Paris, vol 48, n°2, avril/juin. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/43034933> >. Acesso em 01/07/2016.

Recebido: 05/09/2016

Aceito: 07/10/2016